16e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 43. 25 OCTOBRE 1894.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres | RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL
de 10 fr. sans le Supplément.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*,
Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Quel est le sentiment de l'Eglise à l'égard des formes politiques ?

2° Le pape et les évêques peuvent-ils prescrire des règles de conduite en pure matière politique ? Quel est le devoir des catholiques de France par rapport à la direction politique qui, dans l'intérêt supérieur de la religion, leur a été donnée par Sa Sainteté le pape Léon XIII ?

3° Que faut-il penser du système de la séparation de l'Eglise et de l'Etat ? Est-il praticable et conforme au droit canonique ?

R. — Ad I. La réponse à cette question se trouve dans l'Encyclique aux Français, *Au milieu des sollicitudes*, du 16 février 1892.

Dans cette Encyclique, Léon XIII parle successivement des diverses formes politiques considérées spéculativement et dans les abstractions, et des mêmes formes considérées dans les faits. La question qui nous est posée est générale ; elle ne considère aucune forme concrète telle qu'elle existe en fait. Il suffit donc pour y répondre de citer ce que dit l'Encyclique des formes politiques au point de vue spéculatif et abstrait.

A ce sujet, Léon XIII affirme trois choses :

1° — « Qu' « en se renfermant dans les abstractions on arriverait à définir quelle est la meilleure de ces formes, considérées en elles-mêmes. »

2° — « Qu' « on peut affirmer également en toute vérité que chacune d'elles est bonne, pourvu qu'elle sache marcher droit à sa fin, c'est-à-dire, le bien commun, pour lequel l'autorité sociale est constituée. »

3° — « Qu' « au point de vue relatif, telle ou telle forme de gouvernement peut être préférable comme s'adaptant mieux au caractère et aux mœurs de telle ou telle nation. »

Ces trois propositions dans lesquelles Léon XIII a résumé tout l'enseignement catholique sur la question, ont entre elles une connexité telle que, pour bien comprendre chacune d'elles, il faut l'unir aux autres.

La première, « qu'on arriverait à définir qu'elle est la meilleure de ces formes considérée en elle-même », est déterminée et limitée par la suivante, « que chacune d'elles est bonne, pourvu qu'elle marche droit à sa fin, » d'où il résulte que si l'on établit par de bons arguments que telle forme est meilleure en elle-même, la thèse ne devra pas aller jusqu'à condamner comme absolument mauvaise toute autre forme, puisque chacune est bonne, si elle tend à sa fin. — De plus, la première proposition demande à être complétée par la troisième : la forme de gouvernement devant s'appliquer à une nation, il ne faut pas tenir compte uniquement des raisons abstraites et générales, mais encore des conditions particulières dans lesquelles se trouve la nation à laquelle doit s'appliquer la forme politique.

De même, la seconde proposition est complétée par les deux autres. On peut dire avec vérité que chaque forme est bonne, puisque chacune peut tendre à la fin pour laquelle existe la société ; il n'en est pas moins vrai qu'une forme peut être préférable à une autre, soit en elle-même, soit relativement à la nation à laquelle elle est destinée.

Quant à la troisième proposition, elle doit, comme la première, être entendue avec la détermination dessinée par la seconde, savoir, que pour être vraiment bonne pour un peuple, une forme politique ne doit pas être un obstacle à ce que la société atteigne sa fin. Ainsi une forme politique qui entretiendrait dans la nation des divisions de nature à compromettre la paix et la prospérité publique serait mauvaise pour ce peuple, quand même ce serait sa forme traditionnelle et qu'elle répondrait parfaitement à son caractère général. Ainsi en était-il en Pologne de la forme de royauté élective qui finit par conduire cette vaillante nation à la division et à l'asservissement.

A cet exposé général de la question il semble qu'il y ait une lacune importante. Quelle est abstractivement la meilleure forme de gouvernement ? Léon XIII ne le définit pas ; et en disant que « dans cet ordre d'idées spéculatif, les catholiques, comme tout citoyen, ont pleine liberté de préférer une

forme de gouvernement à l'autre », il fait assez entendre que l'Eglise n'a point enseigné que l'une fût préférable à l'autre.

L'opinion la plus communément admise parmi les théologiens catholiques est celle de saint Thomas, que le gouvernement le plus parfait est celui qui réunit les avantages de la *monarchie*, un seul étant à la tête de toute la nation, de l'*aristocratie*, les meilleurs étant investis d'autorité pour gouverner sous ses ordres, et de la *démocratie*, les princes pouvant être pris dans tous les rangs de la société et les membres de la société concourant à les désigner (1. 2ae q. 95. a. 4 ; q. 105. a. 1). C'est sur ce principe que s'appuie saint Thomas pour louer le gouvernement du peuple Hébreu sous Moyse, et Bellarmin pour faire ressortir la perfection du gouvernement de l'Eglise qui est principalement monarchique. Mais si commune et si bien fondée que soit cette opinion, elle ne s'impose pas absolument. On peut légitimement soutenir qu'une autre forme est plus parfaite spéculativement. Ainsi on peut préférer la forme démocratique, à condition toutefois qu'on n'étaie pas cette préférence sur des principes faux et condamnés par l'Eglise, telle qu'est la souveraineté de la multitude, et qu'on n'aille pas jusqu'à prétendre que la république est la seule forme de gouvernement qui réponde à la doctrine catholique, le seul gouvernement de droit naturel ou divin.

De ce qui précède on peut retenir cette conclusion, c'est que l'Eglise n'a de préférence pour aucune forme politique et qu'elle tient pour bon gouvernement celui qui procure la fin pour laquelle la société existe, quelque nom qu'il porte, quelque forme qu'il revête.

Ad II. Qu'entend-on par pure matière politique ? Est-ce une matière dans laquelle ne serait engagée aucune question de morale ? Il n'y en a point de cette nature. Et de plus, dans la politique actuelle, la religion se trouve mélangée à une infinité de questions, particulièrement à celle des partis politiques. Il n'y a donc pas *en général* de matière purement politique, et, *en particulier*, à la politique se trouvent mêlées des questions religieuses.

La question qui nous est posée a donc besoin de modification. Elle doit être ainsi formulée : « Etant donné que la morale et la religion sont mélangées aux questions politiques, le Pape et les évêques peuvent-ils prescrire des règles de conduite en matière politique ? »

Commençons par faire remarquer que la ligne de conduite à suivre par les catholiques d'une nation aussi considérable que la France est une affaire qui dépasse absolument les limites d'un diocèse particulier et par conséquent la compétence d'un évêque individuel. C'est d'ailleurs, pour cette raison déjà, et aussi à cause des intérêts religieux qui y sont engagés, une de ces causes majeures qui reviennent de droit au Saint-Siège. Mais le Saint-Siège ayant fixé la règle à suivre, les évêques ont charge et pouvoir de faire respecter ses ordres. La question n'est donc à poser que pour le Pape : « A-t-il le droit de donner des ordres en matière politique, quand à la politique sont mêlées la morale et la religion ? »

Poser sérieusement cette question quand le Pape l'a fait, c'est lui manquer de respect et mettre en doute son autorité 1o sur le fond, 2o sur sa compétence pour décider s'il a le droit d'intervenir. Chacun de ces doutes est injurieux au Souverain-Pontife et contraire à son droit de paître le troupeau du Christ. Car son autorité est incontestable sur le fond et sur la compétence.

1o Sur le fond : Le Souverain-Pontife peut donner des ordres en matière politique quand la morale et la religion y sont intéressées, non point en raison de la politique elle-même : le Pape n'est pas le supérieur temporel de la société civile ; mais en raison de la morale et de la religion dont il a la charge.

Il y a longtemps qu'Innocent III a formulé ce droit en rappelant que, en raison du péché, tout chrétien, même prince, relève du Pontife Romain qui peut, non seulement lui dicter le devoir à accomplir, mais encore le reprendre s'il y manque et le contraindre par la puissance ecclésiastique s'il est rebelle aux avertissements.

Et de nos jours à l'époque du Concile, Pie IX faisait répondre par le cardinal Antonelli à certaines remontrances du gouvernement français en ces termes : L'Eglise « a reçu de Dieu la sublime mission de conduire les hommes, soit individuellement, soit réunis en société, à une fin surnaturelle. Elle a donc par là même le pouvoir et le devoir de juger de la moralité et de la justice de tous les actes soit intérieurs, soit extérieurs, dans leur rapport avec les lois naturelles et divines. Or, comme toute action, qu'elle soit ordonnée par un pouvoir suprême ou qu'elle émane de la liberté de l'individu, ne peut être exempte de ce caractère de morale et de justice, ainsi advient-il que le jugement de l'Eglise, bien qu'il porte directement sur la moralité des actes, s'étend indirectement sur toutes les choses auxquelles cette moralité vient se joindre. » (Lettre à M. Daru 19 mars 1870). Ces paroles sont très claires. Il est facile d'en conclure que toutes les fois que la morale et la religion sont impliquées dans une affaire politique, le Pape a le droit d'intervenir directement sur le côté moral et religieux de l'affaire, et indirectement sur le côté politique. Nous verrons bientôt que c'était le cas pour la France, comme le pense d'ailleurs notre correspondant.

Outre les raisons tirées du caractère moral des actes politiques et de la fin surnaturelle à laquelle les actes de la vie sociale comme ceux de la vie individuelles doivent être rapportés, on peut encore ajouter celle de la charge suprême de régir et de gouverner l'Eglise. En vertu du pouvoir que Notre-Seigneur a conféré à saint Pierre de paître le troupeau, il faut qu'il puisse ordonner aux fidèles ce qu'il juge nécessaire au bien spirituel de l'Eglise et défendre ce qui y serait opposé. Or, les affaires

politiques peuvent de plus d'une manière intéresser le bien spirituel. Il faut donc que le Pape puisse en vue du bien spirituel ordonner ou défendre en matière politique.

En vue de ce même bien spirituel et pour le gouvernement spirituel, le Pape a reçu le pouvoir suprême et universel de lier et délier. Rien n'est excepté de ce pouvoir, pas plus les actes de la vie politique et sociale que ceux de la vie individuelle.

Mais qui jugera si la raison spirituelle existe et si le Pape peut intervenir dans tel cas déterminé ? Le Pape seul. Car

2° Sur la compétence, il est impossible de supposer que le Souverain-Pontife soit subordonné à aucune autre autorité. Dans l'Eglise il est le Chef suprême au-dessus duquel il n'y en a pas d'autre. Et la prééminence de la société spirituelle sur la société temporelle ne permet pas que son action et son jugement soient subordonnés à une autorité temporelle quelconque. Quand il juge devoir et pouvoir intervenir, personne au monde n'a le droit de décider qu'il en a mal jugé. La raison en est que l'on ne peut être jugé que par un supérieur. Or le Souverain-Pontife n'a de supérieur ni dans son ordre, ni dans aucun autre ordre. Il n'en est pas de même de la puissance civile suprême qui, n'ayant pas de supérieur dans son ordre, puisqu'elle est suprême dans l'ordre civil, a cependant un supérieur dans l'ordre spirituel auquel l'ordre civil tout entier est subordonné en raison de la fin spirituelle.

On ne saurait donc contester ni quant au fond, ni quant à la compétence sur le droit du Souverain-Pontife d'intervenir dans les affaires politiques quand la morale, la religion, le bien spirituel et le bon gouvernement de l'Eglise le demandent. Etait-ce le cas pour la France quand Léon XIII traça aux Français la ligne de conduite objet de tant de récriminations ?

Dans son Encyclique aux Français, Léon XIII traite tout au long des devoirs envers les gouvernement existants, ce qui appartient essentiellement à la morale chrétienne. La ligne de conduite tracée aux Français n'est que la conséquence de ces principes ou plutôt l'application de ces principes à la France. On ne peut donc nier que le Souverain-Pontife n'ait eu en vue le côté moral de la politique en intervenant comme il l'a fait dans les affaires de France.

Sa thèse de morale sociale est tout entière rédigée en vue de la France et des circonstances dans lesquelles nous nous trouvons en politique. Une forme de gouvernement qui pouvait invoquer en sa faveur : le droit que consacre une longue série de siècles ; les avantages qui font de la monarchie la meilleure des formes de gouvernement, et de l'hérédité l'une des conditions les plus assurées de la paix et de la prospérité sociales ; la conformité la mieux constatée avec le caractère de la nation, a été remplacée par une forme de gouvernement issue doctrinalement de l'erreur de la souveraineté populaire, historiquement d'une révolution sanglante, imposée à plusieurs reprises par l'émeute, associée aux entreprises les plus condamnables et les plus funestes contre l'Eglise et la religion, livrée à la puissance de la franc-maçonnerie dont elle semble n'être que l'instrument. Ne semblerait-il pas qu'on dût faire la guerre sans trêve ni merci à un tel gouvernement et que, dans l'impossibilité où il semble qu'on soit de l'amener à respecter la religion, on fût autorisé à employer tous les moyens pour le renverser ?

C'est contre cette conclusion et contre ses considérants que Léon XIII établit les vérités suivantes qui appartiennent à la morale sociale et qui sont vraies, non seulement pour la France, mais encore pour tous les pays du monde.

1° — Tous les individus sont tenus d'accepter les gouvernements qui sont nés de l'ensemble des circonstances historiques ou nationales, mais toujours humaines, qui font surgir dans une nation ses lois traditionnelles, même fondamentales. Ils ne peuvent rien tenter pour les renverser ou pour en changer la forme. L'Eglise a toujours réprouvé les doctrines et toujours condamné les hommes rebelles à l'autorité légitime.

Mais ces formes ne sont pas immuables. Le temps peut les modifier et les remplacer par d'autres. Parfois ces changements sont la suite de crises violentes, trop souvent sanglantes, au milieu desquelles les gouvernements préexistants disparaissent en fait. La nécessité sociale exige et justifie la création de nouveaux gouvernements. La crise peut durer plus ou moins longtemps. Mais quand elle a cessé et qu'un gouvernement nouveau s'est constitué, les sujets ont des devoirs à remplir envers lui parce que leur pouvoir vient de Dieu. Par conséquent :

2° — « Lorsque les gouvernements nouveaux qui représentent cet immuable pouvoir sont constitués, les accepter n'est pas seulement permis, mais réclamé, voire même imposé par la nécessité du bien social qui les a faits et les maintient. D'autant plus que l'insurrection attise la haine entre citoyens, provoque les guerres civiles et peut rejeter la nation dans le chaos de l'anarchie. Et ce grand devoir de respect et de dépendance persévérera tant que les exigences du bien commun le demanderont puisque ce bien est, après Dieu, dans la société, la loi première et dernière. »

Ces deux principes sont assurément des règles de morale universelle. Leur application à la France appartient nécessairement au même ordre d'idées ; c'est donc la décision d'un cas de morale politique. Cette solution comprend deux parties : la première qu'il faut accepter la république puisqu'elle est constituée ; la seconde que, « tout dissentiment politique mis à part, les gens de bien doivent s'unir comme un seul homme, pour combattre par tous les moyens légaux et honnêtes, les abus progressifs de la législation. »

Il n'est donc pas douteux que, principes généraux et application des principes aux conditions où se trouve la France ne soient du domaine de la

morale et que, conséquemment, le Pape en prescrivant cette ligne de conduite est resté dans les limites de sa charge de Chef suprême de l'Eglise.

De là découle tout naturellement le devoir des catholiques français. Par l'obéissance qu'ils doivent au Pape, Docteur et Pasteur suprême, ils sont tenus d'entrer dans la voie que le Pape a tracée, tant que les circonstances resteront ce quelles sont.

Si jamais un coup de force ou des menées politiques venaient à faire pour la forme républicaine ce qui s'est fait par ce moyen contre les formes monarchiques qu'elle a remplacées, ce que dit Léon XIII de l'acceptation de la République s'appliquerait, sans la modification d'un iota, au nouveau gouvernement une fois qu'il serait établi. Mais il n'est pas permis, en vertu de la raison du bien public invoquée par Léon XIII et de ses ordres, de travailler à renverser l'ordre de choses établi.

Ad III. Ce n'est pas d'aujourd'hui que des catholiques ont pensé que l'Eglise gagnerait à sacrifier les avantages qu'elle tire de ce qui reste de son union avec l'Etat, en raison des avantages plus importants qu'elle recueillerait de la séparation. C'était la thèse de Lamennais. L'Eglise perdrait des ressources budgétaires; elle retrouverait sa liberté.

Ses évêques, n'étant plus nommés par le chef de l'Etat, auraient plus d'indépendance dans leur ministère ; il en serait de même des autres ecclésiastiques dont la nomination est soumise à l'agrément du gouvernement; le droit canonique pourrait être rétabli dans son intégrité ; usant de la liberté qu'on ne peut refuser à aucune société honnête, à aucun citoyen, l'Eglise retrouverait son autonomie que blessent les liens qui la rivent à l'Etat. Conséquemment la dénonciation du Concordat serait à désirer ; nous en avons pour preuve le sentiment même de ceux qui portent le plus de haine à l'Eglise : ils tiennent au Concordat parce qu'ils y voient un moyen d'opprimer l'Eglise. Voilà la thèse de la séparation.

Léon XIII la réfute dans la même Encyclique aux Français.

Sur le Concordat, il rappelle que les adversaires de la religion sont divisés, les uns voulant son abolition « pour laisser à l'Etat toute liberté de molester l'Eglise de Jésus-Christ ; » les autres voulant ou paraissant vouloir sa conservation pour que l'Etat, sans avoir à remplir les engagements souscrits, puisse bénéficier des concessions faites par l'Eglise : le Concordat ne serait que « comme une chaîne propre à entraver la liberté de l'Eglise. » Le Pape recommande aux catholiques de ne pas provoquer de scission sur un sujet dont il appartient au Saint-Siège de s'occuper. Mais à considérer les projets de ceux qui veulent la dénonciation du Concordat, on peut assurer que l'Eglise ne jouirait d'acun des avantages que plusieurs espèreraient de la séparation. Car en ôtant à l'Eglise les indemnités budgétaires, on prendrait des mesures très efficaces pour l'empêcher de se procurer autrement les ressources nécessaires. Bien loin de la laisser jouir de la liberté commune, on ferait des lois spéciales pour l'enchaîner. Telle est déjà l'économie d'un projet de loi qui dort dans les cartons de la Chambre, en vertu duquel toutes les sociétés religieuses seraient libres, à l'exception de l'Eglise comme telle, laquelle serait civilement abolie en France, et des sociétés religieuses paroissiales pour lesquelles serait créé un droit spécial leur ôtant tout moyen de vivre et d'agir. Impossible de provoquer dans ces conditions l'abolition du Concordat.

Quant à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, Léon XIII la condamne comme contraire au but principal de l'institution de l'Etat, puis il réfute directement l'idée que cette séparation procurerait à l'Eglise la liberté : « Vouloir, dit-il, que l'Etat se sépare de l'Eglise, ce serait vouloir, par une conséquence logique, que l'Eglise fût réduite à la liberté de vivre selon le droit commun à tous les citoyens.

« Cette situation, il est vrai, se produit dans certains pays. C'est une manière d'être qui, si elle a ses nombreux et graves inconvénients, offre aussi quelques avantages, surtout quand le législateur, par une heureuse inconséquence, ne laisse pas que de s'inspirer des principes chrétiens; et ces avantages, bien qu'ils ne puissent justifier le faux principe de la séparation, ni autoriser à le défendre, rendent cependant digne de tolérance un état de choses qui, pratiquement, n'est pas le pire de tous.

« Mais en France, nation catholique par ses traditions et par la foi présente de la grande majorité de ses fils, l'Eglise ne doit pas être mise dans la situation précaire qu'elle subit chez d'autres peuples.

« Les catholiques peuvent d'autant moins préconiser la séparation, qu'ils connaissent mieux les intentions des ennemis qui la désirent. Pour ces derniers, ils le disent assez clairement, cette séparation, c'est l'indépendance entière de la législation politique envers la législation religieuse ; il y a plus, c'est l'indifférence absolue du Pouvoir à l'égard des intérêts de la société chrétienne, c'est-à-dire de l'Eglise, et la négation même de son existence. — Ils font cependant une réserve qui se formule ainsi : Dès que l'Eglise, utilisant les ressources que le droit commun laisse au moindre des Français, saura, par un redoublement de son activité native, faire prospérer son œuvre, aussitôt l'Etat intervenant pourra et devra mettre les catholiques français hors du droit commun lui-même.

« Pour tout dire en un mot, l'idéal de ces hommes serait le retour au paganisme : l'Etat ne reconnait l'Eglise qu'au jour où il lui plaît de la persécuter. »

Ce dernier mot résume l'idée de la séparation de l'Eglise et de l'Etat telle qu'elle aurait lieu si elle devait être décrétée dans les circonstances présentes. C'est plus qu'il n'en faut pour prouver aux catholiques qu'ils ne doivent pas y pousser.

Q. — Je crains bien de vous créer quelque embarras, en venant vous soumettre une difficulté extrêmement commune au temps des confessions préparatoires à la communion pascale.

Cette difficulté consiste à accorder les principes de la théologie morale relativement aux habitudinaires avec la pratique presque générale des confesseurs.

Je vais prendre un cas concret, vous laissant à le multiplier, avec des nuances de détail, à l'infini.

Un homme arrive qui ne s'est pas confessé depuis un an. Vous lui tirez comme vous pouvez ses aveux, car il ne vous apporte à peu près au saint tribunal que sa présence.

Avez-vous blasphémé? — Oui. — Combien de fois? — C'est une habitude, tous les jours, plusieurs fois par jour.

Avez-vous manqué la messe? — Oui, à peu près un quart de temps. — Et vos prières? — La même chose.

Avez-vous fait gras le vendredi? — Oui, toutes les fois que j'allais à la foire ou au marché ce jour-là.

Avez-vous violé la chasteté? — Oui. Et il faut lui tirer comme on peut les espèces et le nombre des péchés. Il peut à peine être question de lui parler des pensées, des désirs, des conversations mauvaises. Il ne croit pas que ce soit un péché grave.

Tel est à peu près le cas que me posait un confrère, et il ajoutait : Si j'absous cet homme, le lendemain il sera avec joie à la table de communion. Mais de changement de vie, il n'y en aura pas l'ombre.

Mais, lui disais-je : Ne pourriez-vous pas le disposer *hic et nunc* à changer de vie? C'est difficile au moment des Pâques qui est celui de la grande presse ; puis comment le préparer alors? L'exhorter? Il acquiescera à tout ce qu'on lui dira ; mais il ne fera rien. L'expérience est là. Il veut bien faire ses pâques ; affaire d'habitude : on les fait dans ce pays ; mais changer de vie, non.

Alors vous ne pouvez pas absoudre cet homme. Il n'est pas disposé.

Eh bien, me répond ce confrère : Il me faut refuser l'absolution à une centaine d'hommes dans le même cas. Et si je la refuse, on ne les verra plus, ou ils iront à un autre confesseur, religieux ou séculier, qui les absoudra.

J'ai cherché à trouver dans la théologie des principes qui puissent permettre d'absoudre dans ce cas là, et autres semblables. Je ne les ai pas trouvés. Mais alors, que dire de la pratique générale et que faire?

R. — Votre question ne nous cause aucun embarras. La théologie morale fournit tous les principes nécessaires à la solution de toutes les difficultés concernant toutes espèces de pénitents et en particulier les habitudinaires. Seulement, pour appliquer ces principes il faut les bien posséder, et un confesseur, d'après saint Liguori, ne doit pas cesser de les étudier, afin de ne pas les oublier et de les mieux comprendre.

Un pénitent ne peut être absout qu'autant qu'il est jugé avoir la disposition suffisante. A part le cas de nécessité, où le confesseur peut absoudre sous condition un pénitent douteusement disposé, la certitude morale, au moins largement dite, c'est-à-dire, une probabilité prudente de la disposition du pénitent, est requise pour donner l'absolution. Cette disposition peut être manifestée par des signes ordinaires et des signes extraordinaires. Les signes ordinaires se résument dans la confession bien faite. Les extraordinaires se rattachent à deux points principaux : à un zèle sérieux du pénitent qui veut se corriger, fait des efforts, emploie les moyens prescrits par le confesseur, diminue le nombre de ses fautes, persévère pendant quelque temps après sa confession, etc. ; à une manifestation spéciale de douleur ou de regret de ses fautes, qui peut se présenter sous des formes différentes, v. g., les soupirs, les larmes, les obstacles surmontés pour venir à confesse, l'occasion de la mort d'un ami, d'une mission, d'un sermon, qui détermine à recourir au saint tribunal, etc.

Le signe ordinaire ne suffit pas toujours pour donner au confesseur la certitude de la disposition de son pénitent. Le signe extraordinaire devient alors nécessaire.

Faisons l'application de tout ceci au pénitent habitudinaire. On l'appelle ainsi parce qu'il est entraîné au péché par la force de l'habitude. La première fois qu'il confesse cette mauvaise habitude, on peut l'absoudre avec le signe ordinaire de la confession bien faite. Mais si après avoir été une fois, et surtout deux ou trois fois averti et absous, il revient avec les mêmes péchés, on tient communément qu'on ne doit l'absoudre qu'autant qu'il donne quelque signe extraordinaire de sa bonne disposition. Cependant il y a une opinion qui veut qu'on puisse l'absoudre, *toties quoties*, quand il se présente avec le signe ordinaire, c'est-à-dire, quand il a fait une bonne confession accompagnée des marques ordinaires de repentir.

En fait, vous supposez un homme qui vient se confesser à Pâques et auquel il faut arracher péniblement ses péchés, qui les confesse cependant, mais qui revient chaque année avec les mêmes fautes, provenant en partie de mauvaises habitudes. Si on l'absout, on le verra le lendemain se présenter avec joie à la sainte table ; et si on lui refuse l'absolution, il ne reviendra plus, ou bien il ira trouver un autre confesseur qui l'absoudra.

1. La préparation de ce pénitent laisse à désirer. Il devrait s'accuser de lui-même. Cependant l'intégrité de la confession peut être procurée par les réponses qu'il fait aux interrogations du confesseur. Et puisqu'il a bonne volonté d'accuser ses fautes, c'est le devoir du confesseur de l'aider et de ne rien négliger pour qu'il fasse une bonne confession. Le grand nombre des pénitents qui entourent le confessionnal ne doit pas l'empêcher de donner à celui-là tout le temps nécessaire. Et de même qu'il doit l'aider à se confesser, ainsi il devra l'exciter au regret de ses fautes, en lui proposant quelques motifs de contrition. S'il déploie tout son zèle, il est à croire qu'il réussira à le bien disposer.

2. Mais il est retombé dans les mêmes fautes, il est ce que l'on appelle *récidif*. Alors, surtout après trois ou quatre confessions, qui ne paraissent avoir été suivies d'aucun amendement, il vous faudra pour l'absoudre un signe extraordinaire. Donc, conclurez-vous, je ne pourrai pas l'absoudre, puisque loin d'avoir des signes extra-

ordinaires, il n'est même pas certain qu'il ait le signe ordinaire d'une confession bien faite.

Cette conclusion ne s'impose nullement. En effet, demandez à ce pénitent si après sa dernière confession et communion il n'a pas fait des efforts pour éviter le blasphème, pour assister à la messe, etc., s'il n'a pas persévéré pendant un certain temps dans ses bonnes dispositions ; et souvent vous serez étonné d'apprendre que votre pénitent a lutté contre l'habitude et qu'il a conservé la grâce du sacrement pendant quinze jours, un mois et plus. Or cette lutte, cette persévérance, c'est un signe extraordinaire, et des meilleurs. Il prouve, et le ferme propos dans la pénitence, et la grâce reçue dans le sacrement. De ce que le pénitent soit retombé ensuite, cela prouve sa faiblesse et son inconstance, mais non pas nécessairement son manque de disposition. Si cependant le pénitent n'avait fait aucun effort et était retombé aussitôt dans les mêmes fautes, il y aurait plus lieu de craindre, et le confesseur devrait lui indiquer des moyens plus efficaces pour éviter les rechutes, telles que les prières, la fuite des occasions, etc. Si alors il paraît bien disposé à mettre en œuvre ces moyens et promet d'être plus vigilant et plus fidèle, on peut encore l'absoudre, parce qu'il y a *spes emendationis*, et même après plusieurs confessions, s'il a fait les choses prescrites. Il est rare, au sentiment de saint Liguori, que le confesseur qui fait tout son devoir de justice et de charité à l'égard d'un pénitent, même récidif, ne parvienne pas, avec la grâce de Dieu, à faire naître la bonne disposition, qui se manifestera aussitôt par quelque signe extraordinaire. Nous irons plus loin, et nous dirons que, même dans le cas où il resterait des doutes sur la suffisance des dispositions de ces hommes qui viennent encore se confesser, il ne faudrait pas les renvoyer, au risque de les écarter pour toujours, mais plutôt les absoudre sous condition, à raison de la nécessité morale d'observer le précepte de la communion pascale et du grand danger spirituel auquel les exposerait le refus de l'absolution. Enfin il n'est pas hors de propos d'ajouter que le confesseur qui croirait pouvoir suivre l'opinion plus mitigée, dont nous avons parlé plus haut, surtout dans cette circonstance de la communion pascale, ne mériterait point d'être condamné, pourvu que le pénitent lui paraisse *in præsenti* assez disposé.

Nous pensons donc que les hommes qui viennent ainsi avec une préparation incomplète, peuvent être disposés à recevoir une bonne absolution. C'est au confesseur à les aider dans l'accusation de leurs fautes, à exciter en eux le regret et le ferme propos. Souvent il découvrira en eux quelque signe extraordinaire de contrition. Et n'eut-il que le signe ordinaire d'une confession sincère, il pourrait encore, d'après une opinion, donner l'absolution, au moins sous condition, quand il y a une raison de nécessité, v. g., de remplir le précepte de la communion pascale, et cela même d'après saint Liguori.

Notre correspondant dit que ces hommes, dont la disposition lui paraît douteuse, iront avec joie, s'ils sont absous, recevoir la sainte communion. C'est ce que nous avons remarqué nous même plus d'une fois ; et c'est, croyons nous, la preuve d'une bonne conscience, et par conséquent d'une bonne confession et d'une bonne communion.

Vous voyez, d'après ce qui précède, ce qu'il faut penser de la pratique générale dont vous parlez. Si cette pratique consistait à absoudre indistinctement et sans discernement tous les pénitents qui se présentent au temps de Pâques, elle serait contraire aux vrais principes et digne de réprobation. Mais si elle résulte de ce fait, que la plupart des pénitents, étant préparés et disposés à l'absolution, comme nous venons de le dire, sont admis aux sacrements, elle est louable, elle n'est que l'application légitime des principes.

3. Quant aux points particuliers, mentionnés dans la question, il suffit de faire quelques remarques.

L'habitude du péché peut être sincèrement rétractée, ce qui suffit pour qu'elle ne soit plus imputable, et cependant entraîner encore à des fautes plus ou moins matérielles, et même formelles, par suite du changement de la volonté.

a) L'habitude du blasphème est bien mauvaise. Cependant en fait le blasphème peut-être excusé de faute grave, pour plus d'une raison. Même le blasphème du saint nom de Dieu avec le mot sacré n'est pas regardé par plusieurs, et notamment par Mgr Gousset (Théol. m. t. 1, nº 460), comme un blasphème véritable. Souvent ces paroles malsonnantes sont prononcées par un mouvement d'impatience, et ne sont point dirigées contre Dieu, dans l'intention de celui qui les profère. Les pénitents qui s'accusent *d'avoir juré le nom de Dieu*, ou par le nom de Dieu, semblent, d'après le même auteur, déclarer des jurements ou serments comminatoires, plutôt que des blasphèmes proprement dits. Quoi qu'il en soit, conclut-il, dans le doute s'il y a blasphème ou non, le confesseur doit se comporter comme s'il n'y avait pas blasphème : « In dubio, dit saint Alphonse de Liguori, an aliqua sit necne blasphemia, minime ut blasphemia sumenda est » (Theol. m. lib. III, nº 130). Nous remarquerons cependant que nous n'entendons pas défendre absolument cette opinion de Mgr Gousset.

b) L'assistance à la messe du dimanche est de stricte obligation. Il faut demander aux pénitents de n'y point manquer sans raison. Ici encore on doit tenir compte des causes de dispenses qui peuvent se rencontrer dans une année, et ne pas faire abstraction complète des préjugés et de la bonne foi des pénitents. Quant aux prières de chaque jour, elles doivent être bien recommandées; mais elles ne sont pas de précepte. Celui qui, les trois quarts du temps, fait ses prières du matin et du soir, et assiste à la messe le dimanche,

nous paraît remplir absolument le précepte de la prière.

c) Sans excuser le pénitent qui fait gras les vendredis, quand il va à la foire ou au marché ces jours-là, il y a lieu peut-être de plaider les circonstances atténuantes. S'il trouvait difficilement dans les hôtels à se faire servir un maigre convenable et capable de le soutenir et de le restaurer, il serait excusable, parce qu'il y aurait une cause suffisante de dispense.

d) Il est possible qu'un pénitent peu instruit n'attache pas grande importance aux pensées et désirs mauvais, ne voyant de péchés graves que dans les actes extérieurs. Il faudrait l'instruire et lui dire que la loi de Dieu défend même ces actes internes, qui sont le principe des actes externes, et que, par conséquent, il doit s'en confesser, s'en repentir, et prendre la résolution de ne plus entretenir volontairement ces pensées et désirs mauvais. Si, cependant, il ne parvient pas à comprendre cela, il suffirait de lui faire accuser et détester en général tous ses péchés, sans insister trop sur les actes purement internes dont il ne comprend pas la gravité. Son ignorance sur ce point n'empêcherait pas la confession d'être formellement intègre, puisqu'elle contiendrait quand même l'accusation de tous les péchés graves et formels dont le pénitent a conscience.

Q. — Vous m'obligeriez infiniment si vous vouliez bien répondre dans l'*Ami* à la suivante question :

1° Quels sont les droits et devoirs d'un aumônier d'un collège de jeunes filles dirigé par des religieuses?

2° Le curé peut-il, sans l'autorisation de l'aumônier, prêcher et confesser?

3° Y a-t-il obligation de faire le catéchisme et de prêcher tous les dimanches?

R. — Nous répondrons d'abord d'après le droit général, et ensuite nous appliquerons à l'occasion nos réponses à la situation particulière de la France. Nous supposons qu'il s'agit d'un pensionnat muni d'une chapelle qui est la propriété des religieuses dirigeant la maison, situation à peu près générale pour tous les pensionnats de jeunes filles un peu importants. Nous dirons : 1° Les caractères de la chapelle; — 2° les droits de l'évêque ; — 3° les droits et les devoirs du curé de la paroisse ; — 4° les droits et les devoirs des supérieurs ; — 5° les droits et les devoirs de l'aumônier.

I. *Caractères de la chapelle d'un pensionnat de jeunes filles tenu par des religieuses.*

1° Toute école tenue par des religieuses est regardée comme une œuvre *pie*, et elle peut avoir, avec la permission de l'évêque, un oratoire, non seulement public, au sens strict du mot, ce qui est permis à tout particulier, mais un oratoire *semi-public*. Ce mot, mis en vogue par les canonistes contemporains, désigne une sorte d'oratoires qui tiennent le milieu entre les oratoires publics et les oratoires domestiques. Ils participent aux caractères des oratoires publics en ce sens que : *a*) la permission de l'évêque ayant été donnée au moment de l'établissement, il ne peut la retirer, à moins d'une indignité constatée des lieux ; — *b*) on peut y célébrer autant de messes que l'on veut chaque jour ; — *c*) y recevoir la sainte communion pendant la messe ; — *d*) y remplir l'obligation d'entendre la messe le dimanche. Toutes ces choses découlent essentiellement de l'autorisation d'ériger la chapelle, et elles sont permises sans qu'il soit besoin d'une approbation spéciale.

Les oratoires semi-publics se rapprochent des oratoires domestiques en ce sens qu'ils sont entre les mains des propriétaires, qui sont libres d'y admettre qui ils veulent et d'en fermer l'entrée à leur gré. Ils peuvent aussi comme les oratoires domestiques être établis dans l'intérieur d'une maison, sans aucune communication *publique* avec le dehors, et être supprimés par le propriétaire.

2° Ces oratoires sont des oratoires de *patronage*. Le propriétaire a donc : 1° le droit de nommer un prêtre qui sera chapelain de l'oratoire. Aucune approbation de l'évêque n'est requise pour que ce chapelain puisse y dire la messe chaque jour. — 2° Le droit d'inviter à célébrer la messe dans l'oratoire tous les prêtres qui ne sont pas sous le coup d'une censure. — 3° Le droit d'exclure tous les prêtres qu'il voudra, même le curé de la paroisse. — 4° Le droit de désigner l'heure de la messe au chapelain qu'il a choisi, sans aucune intervention de l'évêque. — 5° Le droit de révoquer son chapelain à son gré. Nous sommes, en effet, en face d'une situation qui est régie par les mêmes lois que les confréries. Or, tous les droits que nous venons d'énumérer sont reconnus par la loi ecclésiastique à toutes les confréries et à leurs administrateurs.

II. *Les droits de l'évêque diocésain.* 1° C'est à l'évêque à déclarer, avant l'érection, si la chapelle est construite d'après les règles canoniques. L'approbation qu'il donne alors de la livrer au culte public renferme uniquement la permission d'y célébrer la messe, ce qui s'entend des messes basses et même des messes chantées, à l'exclusion des messes *solennelles*. 2° L'évêque peut interdire au public l'accès de ces oratoires le dimanche, mais il ne peut pas empêcher ceux qui y entendent la messe d'y satisfaire au précepte.

3° Outre la permission d'y dire la messe, permission qui découle nécessairement de l'approbation pour le culte public, l'évêque *peut* encore autoriser dans ces oratoires toutes les fonctions sacerdotales, à l'exclusion des droits strictement paroissiaux ; il peut donc permettre la célébration des messes solennelles, la prédication de la parole de Dieu, l'administration du sacrement de pénitence, le chant de l'office divin, la conservation *temporaire*, v. g., pour quelques jours, de la sainte Eucharistie.

4° Il peut aussi accorder le droit d'avoir un cimetière et de célébrer dans la chapelle les funé-

railles de toutes les personnes, même étrangères à la maison, qui y feront élection de sépulture.

5° Il peut aussi obliger l'aumônier à annoncer la parole de Dieu chaque dimanche dans la chapelle de l'établissement, et même, *en cas de nécessité*, autoriser le curé de la paroisse à prêcher lui-même dans cette chapelle, malgré les supérieurs.

6° D'autre part, l'évêque n'a aucun droit à nommer l'aumônier, puisque ce droit appartient aux supérieures propriétaires de la chapelle. Aucune loi canonique non plus n'oblige soit l'aumonier nommé, soit les supérieurs à notifier à l'évêque le choix qui a été fait. S'il s'agit d'un prêtre, qui a d'ailleurs obtenu la permission de célébrer, l'évêque ne peut pas le révoquer. Il en est de même du prêtre diocésain qui a été ordonné avec un titre patrimonial. Quant à celui qui aurait été dispensé de son titre pour être ordonné en vue des besoins du diocèse, comme cela se fait ordinairement en France, l'évêque ne peut pas lui défendre directement de remplir les fonctions d'aumônier, à moins d'indignité ; mais il peut l'appeler à d'autres fonctions.

Comme l'aumônier ainsi nommé en dehors de l'évêque n'aurait que l'unique droit de dire ou de chanter la messe, les supérieurs demandent ordinairement à l'évêque diocésain de choisir lui-même leur aumônier, en sollicitant pour lui des droits plus étendus, ceux dont nous avons parlé dans les n^os^ 3 et 4.

7° L'évêque ne peut pas, d'après le droit commun, autoriser *d'une manière permanente* les aumôniers des pensionnats et des maisons religieuses à remplir les fonctions strictement curiales, telles que l'assistance au mariage, l'administration du viatique et de l'extrême-onction, et la présidence aux funérailles, même dans la chapelle de l'établissement, du moins en certains cas.

Même en France, en vertu de leur nomination prise d'une manière absolue, les aumôniers n'ont pas plus de droits que n'en ont ceux des autres contrées. La Sacrée Congrégation du Concile, dans la cause de Tulle du 18 avril 1885, l'a déclaré formellement. On lui demandait : « Utrum capellanus ex ipsa sua institutione et jure proprio totam jurisdictionem parochialem habeat? » Elle répondit : *Prout proponitur negative.*

Toutefois, la S. Congrégation a permis de suivre, jusqu'à ce que le Saint-Siège en ait statué autrement, l'usage admis en France en vertu duquel les évêques autorisent les aumôniers à administrer l'extrême-onction et le viatique aux religieuses vivant en communauté : « An in communitatibus mulierum religiosarum, demandait l'évêque d'Aire, en 1863, possit Episcopus permittere capellano ministrare Viaticum et Extremam-Unctionem *personis internis* quæ eum habent in vita confessorem et cupiunt eum habere solatorem in articulo mortis? Is mos ubique in Gallia viget. — Resp.: *De jure non posse, nisi prius legitime declarata exemptione communitatis a jurisdictione parochi. Attentis vero peculiaribus circumstantiis, servandum esse usum in aliis Galliarum diœcesibus obtinentem, usque dum a S. Sede aliter fuerit statutum.* »

Comme on le voit par les termes de la demande, il n'est question que des *religieuses qui vivent en communauté*, et non pas des élèves des religieuses; celles-ci, même en France, doivent donc rester soumises au curé pour les derniers sacrements.

III. *Les droits et les devoirs du curé de la paroisse.* — A. Droits. Les droits du curé de la paroisse sont peu nombreux sur la chapelle d'un pensionnat.

1° Il peut s'opposer à ce qu'on y remplisse les fonctions curiales.

2° Il peut y célébrer lui-même l'office funèbre à la sépulture des personnes de la maison, si la communauté a reçu de l'évêque le droit de sépulture.

3° Il peut, mais avec la permission de l'évêque et quand il y a une véritable nécessité, y annoncer la parole de Dieu.

4° Il peut enfin, si la communauté a un privilège apostolique pour garder la sainte réserve, y prendre la sainte eucharistie pour la porter en viatique aux personnes de la maison et même du voisinage, si cela est nécessaire. En dehors de ces cas, le curé ne peut, sans la permission des supérieurs, ni entrer dans la chapelle, ni y prêcher, ni y faire le catéchisme, ni y célébrer la sainte messe, ni y présider un office quelconque.

B. Devoirs. Le curé de la paroisse a toujours charge d'âmes par rapport aux élèves et aux maîtresses d'un pensionnat qui a un aumônier. Il doit donc en conséquence :

1° Prier pour elles comme pour ses autres paroissiens ;

2° Les instruire si elles fréquentent les catéchismes de la paroisse. Il devrait même, si l'instruction religieuse n'était pas suffisamment donnée aux personnes qui ne fréquentent que la chapelle de l'établissement, demander à l'évêque l'autorisation de la leur doneer. Mais la présence d'un aumônier est une présomption qui dispense en conscience le curé de toute enquête à ce sujet.

3° Les visiter dans leurs maladies et leur administrer les derniers sacrements, sauf l'exception que nous avons faite pour la France, quand l'aumônier est officiellement chargé d'administrer les sacrements aux religieuses.

IV. *Droits et devoirs des supérieurs de l'établissement.*—A. Droits. La chapelle d'un pensionnat est, avons-nous dit, une chapelle *de patronage*, au sens canonique du mot. Les supérieurs qui en sont propriétaires au point de vue de la conscience, ou qui en ont la jouissance légitime, sont comparés à des patrons, ou aux supérieurs des confréries, et ils en ont les droits. En conséquence :

1° Ils peuvent nommer l'aumônier et le renvoyer *ad nutum*, à moins de conventions particulières;

2° Ils peuvent déterminer l'heure des exercices religieux, même de la messe ;

3° C'est à eux à permettre aux prêtres étrangers la célébration de la messe dans la chapelle, à choisir le prédicateur quand l'évêque a permis la prédication, à désigner les prêtres qui officieront aux solennités de la communauté.

B. Devoirs. Les supérieurs doivent :

1° Fournir au chapelain, ou aumônier, un traitement convenable, en rapport avec les charges qu'on lui impose ;

2° Faire donner à leurs élèves l'instruction religieuse ;

3° Fournir pour la messe des ornements convenables ;

4° Entretenir la chapelle d'après les lois canoniques.

V. *Droits et devoirs de l'aumônier*.— A. Droits.

1° L'aumônier est seul chargé de ce qui regarde l'administration des sacrements, la permission de l'évêque étant supposée : « *Patroni vero,* dit le concile de Trente, *in iis quæ ad sacramentorum administrationem spectant, nullatenus se præsumant ingerere* [1]. »

2° Il peut obtenir certains droits de l'évêque pour la prédication, les bénédictions du Saint-Sacrement, la célébration des messes solennelles, la confession, etc. Mais comme tout cela est à la libre disposition de l'évêque, il faut étudier attentivement le décret de nomination.

B. Devoirs. Les devoirs de l'aumônier résultent de ses conventions avec les supérieurs et des ordres de l'autorité diocésaine.

En droit, il n'est pas, comme les curés, obligé à prêcher chaque dimanche, parce qu'il n'a pas charge d'âmes ; mais il peut y être contraint, soit par l'évêque, à qui incombe tout d'abord le devoir de procurer, par lui-même ou par d'autres, les moyens de s'instruire à ses diocésains, soit par les supérieurs, en vertu de conventions particulières, soit par la charité, s'il se trouve dans l'assistance des personnes qui n'entendent jamais la parole de Dieu.

Q. — *La foi explicite* est-elle nécessaire au salut de nécessité de moyen ?

La foi est absolument nécessaire au salut, c'est l'enseignement de saint Paul, *sine fide impossibile est placere Deo*. Mais il suffit d'avoir la foi infuse, car la foi explicite et actuelle ne semble nécessaire qu'à ceux qui en sont capables, c'est-à-dire à ceux qui connaissent l'existence de la révélation.

La chose est absolument certaine pour les enfants. Dieu leur donne par le baptême la foi infuse ou habituelle avec la grâce sanctifiante. Cette foi infuse leur suffira jusqu'à l'âge de raison, ou plutôt jusqu'à ce qu'ils soient capables de faire un acte de foi explicite. Si par exemple on suppose un enfant baptisé, élevé en dehors de la foi chrétienne parmi les païens, il pourra ignorer toute sa vie l'existence de la révélation et les mystères les plus essentiels de la religion ; il sera ainsi dans l'impuissance de faire un acte de foi explicite et formel. Cela ne l'empêchera pas de garder la grâce de son baptême tant qu'il n'aura pas commis de péché mortel, et s'il meurt dans cet état il sera sauvé par la foi infuse.

Ne pourrait-on pas dire la même chose d'un païen de bonne foi qui ferait un acte naturel d'amour de Dieu par dessus toute chose? Sans doute cet acte ne peut mériter ni la grâce ni la justification, mais il peut éloigner les obstacles qui empêchaient la grâce, selon l'enseignement de saint Thomas : *Deus quantum in se est paratus est omnibus gratiam dare, et illi soli privantur qui in se ipsis gratiæ impedimentum præstant.* (Contra Gentes c. 159).

Cet acte de charité pourrait donc devenir surnaturel, par l'action de la grâce, et justifier son auteur. En le justifiant, il lui apporterait en même temps la foi infuse connue aux enfants baptisés, de sorte qu'il serait toujours vrai qu'on ne peut être justifié sans la foi.

Je ne vois pas de raison d'exiger la foi explicite de ceux qui en sont incapables. Que l'impuissance de faire un acte de foi explicite provienne de l'âge comme chez les enfants, ou du défaut d'objet convenablement proposé à l'intelligence, comme chez les païens de bonne foi, l'impuissance est la même. Si donc la foi infuse avec le baptême suffit pour les enfants, elle doit suffire aussi avec la charité parfaite chez les païens. Que pensez-vous de cette opinion ?

R. — Par *foi explicite*, notre correspondant paraît entendre la foi actuelle, ou l'acte de foi. Dans l'exposé de sa question, il met en opposition avec la foi dont il discute la nécessité, l'habitude de la foi ou la foi habituelle. Or ce second terme appelle naturellement le premier qui complète la distinction théologique de la foi en foi habituelle et foi actuelle. Non pas que la question de nécessité ne puisse être posée aussi sur la foi explicite, mais c'est un autre point de vue que nous négligerons, parce qu'il nous paraît hors de la question.

Nous observerons d'abord que la foi habituelle est toujours et en tous une vertu infuse. Elle peut n'être pas toujours informée par la charité, parce que l'on peut perdre la charité par le péché mortel sans perdre la foi. Mais jamais la charité divine ou la grâce sanctifiante n'existe sans l'habitude de la foi. En d'autres termes, les vertus théologales de la foi, de l'espérance et de la charité sont infuses dans l'âme avec la grâce de la justification.

Quand on demande si la foi est nécessaire de nécessité de moyen au salut, on ne parle pas de la foi habituelle. Celle-ci est évidemment nécessaire, puisqu'on ne peut être sauvé sans la grâce sanctifiante, et que la grâce sanctifiante implique nécessairement l'habitude infuse de la foi. Par conséquent, on ne parle point des enfants baptisés, non encore doués de l'usage de raison, et qui meurent avec la grâce de leur baptême. Ils sont sauvés par la seule foi habituelle, ou plutôt par le baptême qui les régénère et leur confère la grâce sanctifiante.

Il n'est même pas question d'un enfant baptisé qui, élevé dans les forêts ou chez des païens, n'aurait jamais entendu parler de la foi et qui, par conséquent, ne pourrait faire un acte de foi. S'il meurt avec la grâce de son baptême, même après avoir joui de la raison, il sera sauvé.

[1] Conc. Trid. sess. XXIV, cap. III.

Mais s'il vient à pécher mortellement, pourra-t-il être justifié sans l'acte de foi ?

Tel est donc l'état de la question : un adulte non justifié ou en état de péché mortel, chrétien ou païen, peut-il parvenir à la grâce de la justification sans produire un acte de foi surnaturelle ? L'acte de foi est-il nécessaire à sa justification de nécessité de moyen ?

Notez que l'acte de foi peut être produit avec la grâce actuelle et ne suppose pas nécessairement l'habitude préexistante de la foi.

Cela posé, nous disons que l'acte de foi surnaturelle a toujours été nécessaire, et à tous les adultes, et de nécessité de moyen, pour parvenir à la justification et au salut. Nous ne parlons pas ici de l'objet de cette foi, qui peut être plus ou moins déterminé ou étendu, mais seulement de la foi elle-même, qui, plus ou moins explicite du côté de son objet, est cependant surnaturelle par cet objet même, par son principe et par son motif.

C'est évidemment de cette foi actuelle et non de l'habitude de la foi que parle l'apôtre quand il dit : « Sine fide impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum. » (Ad Hebr. XI). Ce sont des actes qu'il exige : « Credere oportet accedentem ad Deum. » Nous croyons inutile de faire la preuve de cette vérité que l'on trouve dans toutes les théologies. Nous n'ajouterons qu'un mot. L'adulte doit tendre à sa fin par ses actes. En tant qu'agent intelligent et libre, il faut déjà qu'il connaisse et aime la fin, pour ensuite se déterminer à la poursuivre par des moyens convenables. Or cette fin, qui est le salut éternel, la béatitude céleste, est surnaturelle, et par conséquent ne peut être appréhendée par la raison naturelle. Il n'y a que la foi divine qui puisse découvrir à l'homme cette fin qui dépasse l'ordre et les exigences de toute nature, qui puisse par conséquent élever, ordonner l'homme à la poursuite de cette fin. Sans la foi surnaturelle, le salut demeure donc simplement impossible à l'adulte pécheur. Pour être « vere conversus ad Deum, finem supernaturalem, » il faut d'abord qu'il croie en Lui.

Cette nécessité de l'acte de foi découle de la volonté de Dieu. Il aurait pu sans doute justifier le pécheur sans exiger le concours de ses actes, comme il fait pour les enfants qui reçoivent le baptême. Mais il ne l'a pas voulu. Cela résulte de l'Ecriture, des Pères et docteurs, et de l'enseignement du concile de Trente qui dit que cette foi est « humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire. » (Sess. VI, ch. 8).

Il faut donc tenir pour certain que l'acte de foi surnaturelle est nécessaire de nécessité de moyen, Dieu l'ayant ainsi voulu, à tout adulte qui veut être justifié et parvenir au salut.

Cela s'applique même aux païens. Comme à tout autre, l'acte de foi leur est impossible sans la grâce divine ; mais avec la grâce, ils peuvent croire « sicut oportet ad salutem. » Nous n'avons pas à discuter ici en général la possibilité de la foi pour les infidèles, mais seulement à examiner le cas particulier du païen qui nous est proposé.

On suppose qu'il fait un acte d'amour de Dieu *super omnia* avec les seules forces de la nature. D'abord on n'admet pas communément que l'homme tombé puisse, sans le secours de la grâce, produire un acte parfait d'amour de Dieu *super omnia*. Restons donc à l'acte plus ou moins incomplet, imparfait, mais honnête et bon. Cet acte est purement naturel, on le suppose. Il n'a donc aucune proportion avec la fin surnaturelle. Il ne mérite rien, au point de vue surnaturel. Qu'il dispose *négativement* l'infidèle à la grâce, en ce sens qu'il n'y met aucun obstacle et que Dieu, par sa libre et miséricordieuse volonté, voudra peut-être donner la grâce à cet infidèle, c'est tout ce que nous pouvons dire.

Mais vous ajoutez que Dieu, par sa grâce, pourrait rendre cet acte surnaturel, et par conséquent, en vertu même de l'acte de charité surnaturel, justifier l'infidèle, lui infuser l'habitude de la foi, et tout cela avant qu'il ait fait un acte de foi surnaturelle. Donc, concluez-vous, l'acte de foi n'est pas toujours nécessaire à la justification.

Cette conclusion n'est pas admissible, et il est facile de démontrer qu'elle n'est pas fondée. Vous supposez l'infidèle justifié par un acte de charité surnaturelle : vous dites très bien qu'un acte naturel n'y suffirait pas. Or, par cet acte de charité surnaturelle, l'infidèle n'aime plus Dieu seulement comme auteur de la nature, mais comme auteur des dons surnaturels, comme fin dernière surnaturelle à laquelle il tend efficacement par l'acte de la charité. Or comment peut-il faire cela sans la foi ? Comment tendre à une fin inconnue ? Comment embrasser par l'amour un bien que la foi seule peut nous découvrir, si la lumière divine n'a pas frappé les yeux de l'intelligence naturelle pour les ouvrir et les faire pénétrer dans l'ordre surnaturel ?

Vous voyez donc que l'acte de charité parfaite et surnaturelle ne va pas sans l'acte de foi, et que Dieu ferait produire tout d'abord à l'infidèle un acte quelconque de foi, en éclairant son intelligence de la lumière surnaturelle, pour ensuite lui faire produire l'acte de charité parfaite et ainsi le conduire à la justification, mais de façon que la foi soit toujours « salutis initium, fundamentum, et radix omnis justificationis. »

Q. — Mon instituteur, divorcé, vient de contracter civilement avec mon institutrice au grand scandale de toute la paroisse.

Voilà 10 ans que j'avais chargé ma jeune institutrice de surveiller les petites filles à l'église, charge dont elle s'acquittait d'ailleurs très bien jusqu'à ces derniers temps. Puis-je lui continuer la même charge ?

Dois-je la remercier, si elle ose se présenter désormais ?

R. — Il n'y a pas de loi ecclésiastique visant le cas tel qu'il est ici présenté. Mais on peut le

résoudre à l'aide des données empruntées à la législation ecclésiastique et au droit naturel.

L'institutrice par son union civile avec l'instituteur divorcé est ouvertement et publiquement une pécheresse publique. Or l'Eglise écarte les pécheurs publics des sacrements, des fonctions de parrain et de marraine ; elle leur refuse la sépulture ecclésiastique s'ils n'ont donné satisfaction pour leur péché public. Les mêmes raisons qui ont motivé ces interdictions s'opposent à ce que le curé confie une fonction publique dans son église à un pécheur public. Ce serait donc aller contre l'esprit qui a dicté cette législation que de continuer à l'institutrice la fonction de surveillance dont elle était jusqu'ici chargée.

D'ailleurs une raison très importante de droit naturel interdit au curé de demander ce service à l'institutrice. Il causerait un grand et peut-être irréparable scandale à ses paroissiens. Par scandale, nous n'entendons par la surprise causée aux paroissiens par cette manière d'agir, ni la réprobation que la conduite du curé pourrait rencontrer de leur part. Si ces effets se produisaient, le mal serait moins grand : la conduite du curé serait corrigée en partie et redressée par l'opinion publique. Elle n'en serait pas moins fâcheuse ; mais elle en serait moins funeste. Par scandale nous entendons ici l'appui que cette manière d'agir donnerait à une erreur qui, par suite de la pratique du mariage civil et par suite des applications que reçoit la triste loi du divorce, tend à s'établir de plus en plus dans les esprits. Cette erreur est que la loi civile aurait le pouvoir de régler ce qui regarde le mariage lui-même, de le faire et de le défaire. Confier à une personne unie civilement à un divorcé des fonctions religieuses, c'est donner à penser qu'aux yeux de l'Eglise le divorce détruit vraiment le lien conjugal et qu'un divorcé peut s'unir validement à une autre personne et tout cela en vertu de la seule loi civile. C'est en cela que consiste le scandale. Et dans les circonstances présentes, ce scandale serait particulièrement grave, parce qu'il y aurait plus grave danger que cette erreur ne s'accréditât ainsi dans la paroisse.

Le curé ne peut donc plus demander à l'institutrice de surveiller les enfants à l'église.

Mais pratiquement comment faut-il agir ?

La manière dont cette personne s'est acquittée jusqu'ici de cette fonction exige qu'on lui en témoigne satisfaction et reconnaissance et que, dans la manière dont on procédera à son égard, on évite autant que possible ce qui pourrait lui faire croire qu'on ne tient aucun compte de ses services passés. Quelque parti qu'on adopte, on devra donc user des ménagements nécessaires, qui ne seront pas incompatibles avec l'accomplissement du devoir.

Mais que faire ? Il est impossible de le dire d'une manière absolue. L'application des principes ne peut se faire sagement qu'en tenant compte des circonstances. Or on ne peut connaître ces circonstance que sur place. Force nous est donc de faire des hypothèses. Nos solutions ne vaudront que dans la mesure où nos hypothèses répondront aux circonstances concrètes.

Deux partis se présentent à première vue : ou bien ne rien dire et attendre ce que fera l'institutrice ; ou bien prendre l'avance et l'avertir qu'elle n'est plus chargée de la surveillance des enfants à l'église.

Ne rien dire serait le meilleur parti à prendre si l'institutrice, comprenant la situation qu'elle s'est faite aux yeux de l'Eglise, devait se tenir à l'écart. Si donc on a la certitude morale qu'il en sera ainsi, ou si l'on peut inspirer cette résolution à l'institutrice sans agir par soi-même, ce serait la solution à préférer. L'effet nécessaire est obtenu. La mesure à prendre reçoit même ainsi l'approbation de la personne à laquelle elle est désagréable. C'est le meilleur moyen de parer au scandale de l'union illégitime.

Mais il faut prévoir le cas où l'institutrice se présenterait d'elle-même pour remplir cet office comme précédemment. Si la place qu'elle occupe lui appartient à un autre titre qu'à celui de surveillante des enfants, le curé pourrait la laisser en repos sauf à trouver le meilleur moyen de lui faire savoir qu'il a été autrement pourvu à la surveillance. Si elle n'occupe cette place qu'à titre de surveillante, il deviendrait nécessaire de l'avertir. Et ainsi on se trouverait amené à prendre le second parti dont nous allons parler.

Pour avertir l'institutrice, le curé s'inspirera de toute sa charité et de toute sa sollicitude pastorale envers la paroisse, d'une part, et envers l'institutrice, d'autre part. Il lui témoignera combien il lui en coûte de se voir dans la nécessité de se priver de ses services dont il n'a qu'à la féliciter et à la remercier pour le passé ; mais que l'irrégularité de sa nouvelle situation qui est en contradiction flagrante avec les lois de l'Eglise ne permet plus qu'elle soit chargée de la surveillance des enfants pendant les offices. Il fera bien d'ajouter quelques mots en rapport avec le caractère et les dispositions de la personne pour l'engager à penser au salut de son âme et à rompre au plus tôt des liens d'iniquité qui l'enchaînent au mal et à la damnation. S'il y avait lieu de penser que cette exhortation ne pût produire aucun bon effet, mieux vaudrait l'omettre.

Dans la manière de donner l'avertissement, le curé fera bien de voir comment il évitera de fournir à l'instituteur et à l'institutrice l'occasion de devenir plus mauvais et de faire un plus grand mal dans la paroisse. Il est avantageux à ce point de vue que tout le monde reconnaisse que M. le curé a mis toute la délicatesse possible dans l'accomplissement d'un devoir pénible.

Q. — L'acte de charité n'est-il pas le plus parfait que nous puissions accomplir soit dans la vie présente, soit dans la vie future, quoique la volonté, d'après saint Thomas, soit d'elle-même moins parfaite que l'intelli-

gence ? Par conséquent, l'exercice de la charité n'est-il pas plus noble que la vision béatifique elle-même ? D'ailleurs, n'y a-t-il pas la même relation entre la charité et la vision qu'entre le mérite et la récompense, et le mérite ne vaut-il pas mieux que la récompense ?

Cependant l'acte de charité, tout en étant le plus noble et le plus parfait de tous ceux dont nous sommes et serons capables, n'est-il pas empêché, par sa nature même, de jouer le rôle d'acte final, c'est-à-dire d'objet où tend et où se repose la volonté ; et parmi nos actes, celui de l'intelligence, la vision, tout en étant moins parfaite, n'a-t-elle pas la raison de fin et de terme ? Seulement, ce n'est pas par la charité, perfection plus élevée, que nous tendons à la vision, acte moins noble, c'est par l'amour d'espérance. Quant à la charité, elle a sa fin hors de nous et ne cherche pas notre béatitude mais celle de Dieu ; et en cherchant la béatitude de Dieu, elle nous mérite la nôtre, qui devient non pas sa fin, mais sa récompense, et dont elle est non pas le moyen, mais la cause éminente.

R. — L'acte de charité est le plus parfait que nous puissions accomplir en cette vie, parce qu'il se rapporte à l'objet le plus parfait que puissent atteindre nos facultés et qu'il nous y fait adhérer de la manière la plus parfaite qui nous en assure la possession pour l'éternité.

Mais en est-il de même dans la vie future ? On pourrait discuter. L'essence de la béatitude réside dans la vision béatifique par laquelle les élus sont mis en possession de Dieu. L'amour de Dieu en est la conséquence nécessaire. (S. Th. 1ª 2ªᵉ, q. 3 a. 4). Car ils ne peuvent connaître ce bien infini sans y adhérer de toutes les forces de leur volonté. Mais quel est l'acte le plus parfait ? Est-ce celui de l'intelligence qui, fortifiée par la lumière de gloire, voit Dieu tel qu'il est, ou celui de la volonté qui se complaît dans la possession de cette beauté et de cette bonté infinie ? On pourrait s'appuyer sur saint Thomas pour l'une et l'autre solution. Car, d'une part, il enseigne que la béatitude consiste essentiellement dans l'acte de l'intelligence qui rend présent à l'âme l'objet de la béatitude, l'acte de la volonté n'étant qu'un accident découlant nécessairement de l'acte essentiel, ce qui paraîtrait signifier qu'il donne la préférence à l'acte de l'intelligence. Et, d'autre part, il dit que la béatitude comprend aussi la délectation qui est la consommation de la béatitude, ce qui semblerait indiquer que cette délectation est ce qu'il y a de plus parfait. Voici ses paroles : « Ainsi donc l'essence de la béatitude consiste dans l'acte de l'intelligence ; mais à la volonté appartient la délectation qui est la suite de la béatitude, selon ce que dit saint Augustin (10 Conf. c. 23) : *La béatitude est la joie que cause la vérité,* c'est-à-dire que la joie est la consommation de la béatitude » (Ib. c.).

Il serait inutile au but que nous avons à nous proposer de discuter cette question. Il nous suffit de signaler entre la charité de la vie présente et la charité de la vie future trois différences importantes au point de vue qui nous occupe.

La première est que la charité de la vie présente s'attache à son objet absent, tandis que la charité de la vie future y adhère comme présent.

La seconde que, dans la vie présente, c'est par la charité que se produit l'union intime de l'âme avec Dieu que la foi ne voit pas, que l'espérance ne saisit pas et que seule la charité peut atteindre en lui-même, Dieu établissant par la charité l'union la plus intime entre lui et l'âme juste disposée à cette union par la grâce. Dans l'autre vie, l'âme est disposée par la lumière de gloire et l'union se fait par la vision béatifique.

La troisième que la charité de cette vie est méritoire et qu'elle constitue le principal élément du mérite, tandis que la charité des élus n'est plus aucunement méritoire.

On comprend ainsi que, si la charité de l'autre vie est la même que celle de la vie présente, son rôle est néanmoins très différent. Entre cette charité des élus et la vision béatifique, il n'y a plus la relation qui existe entre le mérite et la récompense. Cette charité fait partie de la récompense elle-même, sous forme de joie et de délectation, qui est l'acte propre de la volonté.

A supposer que le mérite valût mieux que la récompense, la prééminence appartiendrait à la charité de la vie présente sur la vision béatifique et sur la charité du ciel. Cette conséquence, à elle seule, révèlerait le mal fondé du principe. Mais il y a d'autres raisons qui montrent que le mérite ne vaut pas, à beaucoup près, la récompense céleste. D'abord le mérite, bien qu'il ne soit acquis qu'à l'aide de la grâce, n'est qu'une propriété d'actes de la créature, tandis que la récompense est la possession d'un bien infini. Ensuite le mérite n'a point, par lui-même, de proportion essentielle ni même de liaison nécessaire avec la récompense céleste. Toute sa liaison et sa proportion avec elle lui vient de ce qu'il a plu à Dieu d'attacher sa vision comme récompense aux actes de vertu opérés par sa grâce. Sans cette volonté de Dieu, sans sa promesse formelle, aucun de nos actes ne saurait nous mériter la vie éternelle. Enfin, bien que, par suite de ce décret, la vie éternelle soit due à titre de justice à qui l'a méritée en accomplissant les conditions posées par Dieu, il n'y a pas égalité entre ces conditions et le prix que Dieu a bien voulu y attacher. Il n'y a pas raison de justice commutative ni même de justice distributive entre ce que nous faisons et ce que Dieu nous donne en retour, mais seulement raison de justice légale.

Rien donc ne nous oblige à mettre la charité dans le ciel au dessus de la vision béatifique comme fin dernière. Et ainsi disparaissent toutes les difficultés qu'on pourrait tirer de là.

Ce qui est dit dans la consultation, que l'amour par lequel nous nous portons vers notre fin dernière est l'amour d'espérance et non l'amour de charité et tout ce qui suit, n'est ni faux ni vrai ; c'est surtout très embrouillé.

Nous tendons vers notre fin par tous les actes que nous rapportons comme il convient à cette fin dernière, par les actes de la charité qui nous unissent à Dieu notre fin dernière, par les actes de l'espérance qui nous portent vers lui en nous

donnant l'assurance de son secours et de ses récompenses, de la foi qui nous conduit aussi vers lui par les lumières dont elle orne notre intelligence, par les actes de toutes les autres vertus qui sont l'accomplissement des volontés divines et le moyen d'arriver à lui.

Tous nos efforts sont soutenus par l'amour d'espérance, parce que nous sommes efficacement portés à tendre ainsi vers notre fin par l'amour que nous avons pour Dieu comme auteur des dons qu'il nous fait; mais cet amour n'est pas le motif unique des actes par lesquels nous nous portons vers le bien qui nous est promis. Nous nous y portons aussi par l'amour de charité. L'un n'exclut pas l'autre. Mais, bien qu'ils nous soutiennent l'un et l'autre dans la poursuite de notre fin, ils ne sont ni l'un ni l'autre notre fin.

Notre fin est la possession de Dieu par la vision béatifique. L'espérance nous la fait attendre avec assurance et nous engage efficacement à faire ce qui est nécessaire pour l'obtenir; mais elle ne nous la donne pas : elle ne nous suffit même pas pour la mériter, puisque le mérite est attaché à la charité. La charité nous fait accomplir la loi divine et nous donne droit à cette béatitude; mais elle ne nous la fait pas atteindre non plus parce qu'elle n'a pas pour effet de nous tirer de cette vie pour nous faire voir Dieu face à face. C'est la lumière de gloire qui nous met en possession de notre fin dernière.

Il ne faut pas confondre l'amour d'espérance avec l'espérance elle-même ni avec les actes dont elle est le principe ou la forme. L'espérance a pour objet matériel la béatitude et les moyens de l'obtenir. L'amour d'espérance a pour objet matériel Dieu en tant qu'il est notre bienfaiteur. Ainsi l'objet de l'espérance, ce sont les dons de Dieu; celui de l'amour d'espérance est Dieu lui-même. Il est vrai que le principal des dons que Dieu nous promet et que l'espérance nous fait attendre avec certitude, est la possession de Dieu; mais l'espérance considère cette possession de Dieu comme notre béatitude subjective; tandis que l'amour d'espérance considère Dieu et sa bonté pour nous comme son objet extérieur, comme sa béatitude objective.

Il n'est pas exact de dire que l'amour de charité ne cherche pas notre béatitude, mais celle de Dieu. L'amour de charité cherche l'une et l'autre : celle de Dieu par les actes de l'amour de bienveillance; la nôtre par ceux de l'amour de concupiscence. Il est vrai que cet amour de concupiscence peut appartenir à l'amour d'espérance par lequel nous aimons Dieu comme bon à notre égard; mais il peut aussi appartenir à l'amour de charité : il suffit, pour cela, qu'en désirant Dieu pour nous, nous ayons l'intention de procurer en nous la gloire de Dieu, car, de cette manière, nous aimons et désirons notre bien, non parce qu'il est notre bien, mais parce qu'il est le bien de Dieu; nous nous aimons nous-mêmes pour l'amour de Dieu. De même dans l'amour d'espérance, il peut y avoir un acte d'amour de bienveillance : car nous pouvons, par reconnaissance pour les bienfaits divins, vouloir le bonheur de celui qui nous les donne.

Rien ne s'oppose donc à ce que notre béatitude soit aussi bien la fin de notre charité que sa récompense : non pas, sans doute, sa fin *adéquate*, puisque, avec notre béatitude et glorification, il y a encore celle de Dieu et celle du prochain; ni sa fin *primaire et principale*, puisque la béatitude et glorification de Dieu est voulue pour elle-même et qu'elle est la raison de vouloir la nôtre et celle du prochain; mais sa fin *partielle et secondaire*.

Ces explications, qui paraîtront peut-être subtiles, mais qui sont conformes à la réalité des choses, étaient nécessaires pour débrouiller l'écheveau. A notre vénéré confrère de voir ce qui reste de ses déductions et de ses difficultés.

Résumons en deux mots le fond de notre réponse. L'acte de charité est, dans la vie présente, le plus noble que nous puissions accomplir. Il est le moyen le plus parfait pour arriver à la béatitude qui est sa récompense et partiellement sa fin. Il est inférieur à la béatitude elle-même qui consiste dans la vision intuitive de Dieu. La charité du ciel qui continue celle de la terre est, non plus la cause, mais la conséquence nécessaire de la vision intuitive. Elle consiste dans la joie qu'ont les élus de voir Dieu glorifié en lui-même, en eux et dans tous les élus. Qu'elle soit ou non plus parfaite que la vision intuitive, elle est le complément de la béatitude dont l'essence est la vue de Dieu face à face.

Q. — An interrogandi sint conjuges si nihil habeant in conscientia quod eos remordeat circa modum agendi in matrimonio, si jam pluriès interrogati in præcedentibus confessionibus responderunt se nihil habere : 1° Si semel tantum vel bis in anno ad tribunal pœnitentiæ veniant. 2° Si ter, quater, vel quinquies, id est in festis solemnioribus. 3° Si ad minus semel in mense veniant. Ex una parte, timendum est ne onanistice se agant, sed credendum eos esse in bona fide. Ex altera parte, si toties quoties veniunt interrogantur, peccatum quod forsan erat tantum materiale fit formale, quia bona fides tollitur, et experientia constat quod nulla sit emendatio apud plurimos.

R. — Interrogandi sunt conjuges, juxta decreta Rom. Cong., de usu matrimonii, quando fundata præsumptio habetur de malo usu, et ipsi de eo silentium tenent. Si autem jam et pluries interrogati in confessionibus præcedentibus dicant se nihil habere quod in hâc re conscientiam remordeat, non sunt ulterius interrogationibus premendi, sive semel vel bis in anno, sive pluries in mense confiteantur. Ratio quia credendum est pœnitenti. Licet in mente confessarii aliqua suspicio forsan subsistat de contrario, non est tamen sufficiens ut possit contra affirmationem positivam et iteratam pœnitentis prævalere. Insuper inutiliter hujusmodi conjuges amplius interrogarentur. Ad bonam fidem quod attinet, certum est illam excusare a peccato formali ubi existit; dubitari autem potest, utrum *in casu*, post plurimas interrogationes, adhuc invocari possit, et pœni-

tentibus suffragari. Quidquid sit, videtur confessarius posse, etiam non supposità bonâ fide, securus esse post debitas interrogationes et pœnitentium responsa.

Q. — Un prêtre de 40 ans, qui voyage avec son élève séminariste, de 16 ans, peut-il, sans péché, pour plus de commodité et par économie, faire coucher avec lui ce séminariste. Le prêtre et le séminariste sont édifiants, et tout se passe très convenablement.

R. — Il est permis de faire tout ce qui n'est défendu par aucune loi, par aucun précepte.

Partager le même lit avec une personne du même sexe, *pendant un voyage*, pour cause de *commodité ou d'économie* et sans qu'il se passe rien de répréhensible, n'est défendu par aucune loi. Le fait indifférent ou licite en lui-même ne pourrait être vicié que par les circonstances.

Mais la qualité des personnes est-elle ici une circonstance capable de faire tomber le fait sous la prohibition de quelque loi, et par conséquent de lui donner une moralité ? Nous ne sommes pas éloignés de le penser. Ce qui est permis aux laïcs ne l'est pas toujours aux prêtres.

Sans vouloir aucunement taxer de faute grave la manière d'agir de ce prêtre avec son élève, nous estimons qu'elle renfermerait cependant un certain manque de convenance, de dignité, de réserve, et aussi de prudence, à cause des inconvénients qui pourraient en résulter, toutes choses qui sont plus ou moins en opposition avec la règle morale.

Q. — Un enfant est né à Paris, au domicile de ses parents. Dès le lendemain de sa naissance, on sollicite et on obtient la permission de le faire ondoyer. Trois mois se passent; ses parents viennent à la campagne où ils n'ont aucun domicile, avec l'intention d'y faire accomplir les cérémonies du baptême. Ils ne me donnent que le certificat d'ondoiement de leur enfant. Je prie l'*Ami du Clergé* de me dire s'il est nécessaire que j'obtienne la permission du curé de la paroisse où résident ces personnes à Paris et où est né l'enfant, pour suppléer les cérémonies du baptême.

R. — C'est au curé qui a baptisé à suppléer les cérémonies quand le baptême a été fait sans cérémonies.

Lehmkuhl le dit expressément : « Parochus intra limites parochiæ eos baptizare potest, *qui ibi domicilium habent*... Quæ de jure conferendi baptismi dicta sunt, valent etiam de supplendis cæremoniis, si forte baptismus necessitatis jam ab altero collatus est [1]. »

Il vous faut donc demander une permission au curé qui a ondoyé.

[1] Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 66.

DE L'ENSEIGNEMENT DU PLAIN-CHANT

Nous publions le rapport suivant présenté au Congrès eucharistique de Reims, parce qu'il appellera l'attention de nos vénérés confrères sur un point de grande importance.

Ce rapport, jusqu'ici inédit et dont la publication a été gracieusement réservée à l'*Ami du Clergé*, ne fait qu'établir en général la nécessité de former les enfants au chant ecclésiastique et tracer la marche à suivre. Un certain nombre de données formulées dans nos *Notes pour servir à l'étude du plain-chant*, en aidant les maîtres à mieux comprendre le chant ecclésiastique, pourront contribuer au développement de cette étude nécessaire. Nous aurons occasion de consigner au cours de ces *Notes* une certaine quantité de renseignements pratiques sur la manière de conduire ces exercices.

Je crois utile d'appeler l'attention du Clergé sur la situation déplorable d'un grand nombre de paroisses rurales, relativement aux offices du dimanche. Dans ces paroisses, il n'y a plus de messes chantées, parce que les chantres font défaut. On est obligé de se contenter d'une messe basse, pendant laquelle on chante des cantiques, ou les chants communs de la messe. Les vêpres, quand elles ne sont pas supprimées, sont chantées par un petit nombre de jeunes filles. A vrai dire, dans ces paroisses, il n'y a plus d'offices liturgiques chantés. Or, la suppression de l'office chanté, c'est, à bref délai, la désertion des églises par la masse des fidèles. Tel est, d'ailleurs, le but que poursuivent depuis plusieurs années les sectaires qui mettent tout en œuvre pour empêcher les instituteurs de remplir, comme par le passé, les fonctions de chantre à l'église. Ce but est atteint dans un grand nombre de localités; et si on ne prend aucune mesure pour remédier à ce mal, dans peu de temps la plupart des paroisses seront totalement dépourvues de chantres.

En présence des conséquences qui résultent de cet état de choses, le devoir de tout curé est de faire tout ce qui dépend de lui pour former des chantres. Il ne doit pas se contenter du chant des jeunes filles pendant les offices du dimanche. Il faut des chantres dans toutes les paroisses, pour exécuter le chant liturgique.

I

Que faut-il faire pour avoir des chantres ? Il faut faire ce que faisaient autrefois les instituteurs dans les écoles; il faut enseigner le plain-chant aux enfants. Dans les paroisses les moins chrétiennes, les parents envoient leurs enfants au catéchisme pour les préparer à la première communion. Le curé peut profiter du moment où les enfants sont à sa disposition pour leur donner quelques leçons de chant liturgique. Il peut prendre cinq minutes sur la leçon de catéchisme et leur apprendre quelques chants de la messe, le chant des psaumes et les chants du salut. Au lieu de faire le catéchisme pendant une heure, le jeudi, il peut employer une demi-heure à la leçon de chant. L'instruction religieuse n'en souffrira pas. Qu'il réunisse, ce jour-là, tous les petits garçons à partir de 7 ou 8 ans. A l'aide d'une méthode élémentaire de plain-chant, il leur enseignera la lecture des notes et le chant des intervalles. Il abordera ensuite quelques morceaux faciles. En

suivant cette marche, on arriverait, en cinq ou six mois, à faire exécuter par ces enfants les chants propres de la messe, les Introït, les Offertoires et les Communions. Un enfant de 10 à 12 ans peut apprendre en quelques semaines à toucher la note, sans accompagnement, sur un harmonium, et il soutiendrait les voix, à défaut d'organiste. Voilà ce que peut faire tout curé valide, dans une paroisse dépourvue de chantres. Voilà ce que doit faire également tout curé qui a des chantres, afin de s'en préparer pour l'avenir.

Il n'est pas nécessaire d'être artiste pour enseigner le plain-chant aux enfants. Il suffit d'avoir une voix à peu près juste, et de savoir solfier des intervalles faciles.

Pour ce qui concerne le temps à consacrer à cet enseignement, je suis convaincu que tout curé qui sait régler l'emploi de son temps, quelque nombreuses que soient ses occupations, saura trouver une demi-heure par semaine pour cet exercice très important. S'il veut bien penser aux conséquences désastreuses de la suppression des offices chantés, il ne reculera devant aucun sacrifice pour remédier à ce mal ou le prévenir. Il ne croira pas s'abaisser en enseignant le chant liturgique aux enfants. Il sera heureux d'y consacrer quelque temps, chaque semaine. — Ce que l'on a fait une première année, il faut continuer à le faire les années suivantes. On peut, d'ailleurs, donner cet enseignement sans trop de fatigue. Il n'est pas nécessaire de chanter à plein gosier. Il est préférable de chanter ou de faire chanter à demi voix. On habitue ainsi les enfants à ne pas crier.

Telle est la méthode à suivre pour avoir des chantres dans les paroisses. Ceux qui ont échoué en poursuivant le même but, n'ont pas suivi cette marche. Ce n'est pas à un ou deux enfants qu'il faut enseigner le plain-chant, c'est à tous. Il faut tâcher de leur donner ces leçons dès l'âge de 7 ou 8 ans. A 10 ans, ils pourront exécuter toutes les pièces de plain-chant ; ils s'attacheront aux offices de l'Eglise ; et la plupart, sinon tous, continueront à y assister après leur première communion. Parmi ceux qui resteront dans la paroisse, on pourra trouver, plus tard, des jeunes gens capables de remplir les fonctions de chantres.

Je n'ai parlé jusqu'ici que de l'enseignement du plain-chant pour les enfants. Si on trouvait quelques jeunes gens bien disposés, on pourrait leur donner des leçons de chant, pendant les soirées d'hiver ; et en 4 ou 5 mois, ils seraient à même d'exécuter les pièces de l'office liturgique.

II

Pour enseigner le plain-chant aux enfants et aux jeunes gens, il faut l'avoir étudié soi-même.

Or cette étude laisse beaucoup à désirer dans un certain nombre de grands séminaires.

La leçon y est trop souvent employée à préparer des morceaux de musique. C'est sans doute pour cette raison que beaucoup de jeunes prêtres, au sortir du Séminaire, savent à peine chanter les chants réservés à l'officiant. Leur est-il facile d'enseigner ce qu'ils ne savent eux-même que bien imparfaitement ? On pourrait faire disparaître cet inconvénient, en veillant à ce que les classes de chant soient exclusivement consacrées à l'étude du chant liturgique.

III

Ce n'est pas seulement dans les paroisses rurales que l'on constate la pénurie des chantres. Elle commence à se faire sentir dans les paroisses des villes et des bourgs. En plus d'un endroit, on est obligé de se contenter de chantres inhabiles et routiniers, parce qu'on ne trouve personne pour les remplacer. Il serait facile de remédier à cet état de choses. Dans presque toutes les villes et dans un certain nombre de bourgs, il y a des écoles libres ou des pensionnats dirigés par des religieux. Dans toutes ces écoles, il devrait y avoir un cours régulier de plain-chant. Deux leçons de 15 à 20 minutes, données chaque semaine, suffiraient pour apprendre en quelques mois aux enfants la lecture des notes, le solfège des intervalles, et le chant des psaumes, et on arriverait bientôt à leur faire exécuter les différentes parties de l'office liturgique. Ces enfants rendraient de grands services dans les paroisses auxquelles ils sont attachés ; et plus tard, un bon nombre d'entr'eux pourraient remplir d'une manière satisfaisante les fonctions de chantre, à l'Eglise.

Voilà ce qu'on devrait faire aujourd'hui, dans toute école chrétienne. Pourquoi ne le fait-on pas ? C'est, dit-on, le défaut de temps. Le programme des études est surchargé. On ne veut pas être inférieur aux écoles laïques ; on est obligé d'enseigner tout ce qu'elles enseignent, en ajoutant l'instruction religieuse. Il faut de plus préparer les élèves aux examens professionnels, à l'obtention de diplômes qui leur ouvriront certaines carrières. Comment, avec toutes ces charges, peut-il y avoir une place pour l'enseignement du plain-chant ? Les élèves n'y trouveraient d'ailleurs aucun attrait. Une telle étude n'est plus dans nos mœurs.

Après avoir réfléchi sur toutes ces considérations, je demeure convaincu qu'un maître chrétien, qui met au-dessus des intérêts particuliers les intérêts de l'Eglise, et qui comprend le bien considérable que l'on pourrait faire à la religion par des offices liturgiques bien chantés, n'hésitera pas à établir dans son école un cours de plain-chant ; il trouvera une demi-heure, par semaine, pour cet enseignement ; et s'il est animé du zèle de la maison de Dieu, il saura rendre cette étude attrayante. Ce sera la meilleure réponse à donner aux sectaires qui mettent tout en œuvre pour supprimer, dans les paroisses, les offices chantés.

Le temps consacré à l'étude du plain-chant ne nuira pas aux autres études. Cherchons avant tout la gloire de Dieu, en contribuant, dans la mesure de nos forces, à la splendeur de son culte,